

JUSTICE SOCIALE CONTRE L'ETAT DANS LA CRITIQUE DE L'ABSTRACTION POLITIQUE MODERNE

AMON Angba Martin
Maître-Assistant
Enseignant-Chercheur
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
Département de Philosophie
amon.martin@yahoo.fr

Résumé

L'abstraction politique de l'individu dans la société humaine est l'expression d'un désenchantement du monde dominé par la chosification des rapports sociaux. Cette abstraction se déploie sous formes juridiques et économiques. Dans l'abstraction de la citoyenneté moderne, se dissout l'idée d'une émancipation et d'une autonomisation de l'individu. La démocratie n'est donc pas achèvement de l'histoire humaine. La difficulté essentielle des hommes à l'intérieur de l'État est la possibilité d'une valorisation de leur statut politique et juridique. La problématique de la justice sociale renvoie à l'égalité et à la liberté. La critique sociale devient une critique éthico-politique comme structuration du lien social.

Mots clés: Communication, Culture, Économie, Justice, Modernisation

Abstract

The political abstraction of the individual in human society is the expression of a disenchantment of the world dominated by the objectification of social relations. This abstraction is deployed in legal and economic forms. In the abstraction of modern citizenship, separate yourself from the emancipation and empowerment of the individual. Democracy is therefore not complete in human history. The essential difficulty of men within the state is able to value their political and legal status. The problem of social justice refers to equality and freedom. Social criticism becomes an ethico-political critique as a structuring of the social bond.

Keywords: Communication, Culture, Economy, Justice, Modernization

Introduction

La critique sociale consiste à faire avouer à chaque modalité de l'abstraction politique, qu'il s'agit d'une forme de la conscience théorique qu'il faut dépasser en vue de tendre vers la réalité effective. Ces catégories de l'abstraction politique de l'individu sont : la justice, la société civile, le contrat social, la citoyenneté, l'institution qui représentent le contenu substantiel de la démocratie moderne que nous analyserons. Il s'agit de retrouver derrière cette abstraction du citoyen moderne, la vie républicaine au sens moderne de vivre selon la liberté. La critique des modalités de l'abstraction politique ainsi entendue ne signifie pas la sortie du moment machiavélien, mais son approfondissement. Loin que l'État se referme sur la démocratie comme s'il pouvait l'enclorre en s'identifiant à elle, c'est plutôt la justice sociale qui marque les limites de l'État et, ce faisant, conteste, plus ou encore ruine, le mouvement de totalisation de cette forme de souveraineté. La condition politique marquée par la démocratie moderne doit être sensible aux transformations de la structure sociale et la culture citoyenne (politique). Elle doit identifier les dynamiques propres à la conjoncture présente et les tendances conflictuelles qui la marquent.

L'évolution vers une conception moderne de la justice conforme à un ordre social stable, permet de comprendre les relations sociales mais aussi l'individu dans sa quête d'une égalité juridique propice à son émancipation. La portée du principe d'égalité juridique ne s'apprécie pas en droit mais en fait, à partir d'une conception de l'ordre social issue de la vie réelle. L'ambiguïté de la réhabilitation de la justice sociale est qu'elle est liée à la consécration de l'individualisme. Ce dernier débouche sur une revendication de justice, au nom d'un homme concret, alors même qu'il sape une conception globale de l'ordre social.

Or la démocratie est le seul régime fondé sur le citoyen et qui appelle son développement perpétuel. Ce n'est qu'en tant qu'il est libre que l'individu conçoit la nécessité de son inclusion dans un espace politiquement organisé et accepte de se soumettre au gouvernement démocratique. La description de la condition humaine dans nos sociétés contemporaines corrobore l'exigence d'une justice sociale. Selon N. Tenzer (1994, p.373), « [la] double fonction du droit n'est compréhensible qu'en tant que le politique, qui le doit, se représente un idéal de la société conforme à une idée de la justice ». L'instabilité des États démocratiques relance la problématique de leur fondement juridique et leur capacité à maintenir la paix. C'est pourquoi, renchérit N. Tenzer (1994, p.373), « il est juste que tout citoyen bénéficie de tous les droits politiques et que s'opère une décatégorisation jusqu'à un certain point d'accès à ces droits ». La pensée moderne, relativement à notre civilisation possède ses propres règles juridiques qui s'intègrent au vécu des peuples. Ce qui motive cette présente analyse est le phénomène de dislocation des liens sociaux qui s'est opéré entre l'État, le citoyen et les rapports de production aussi bien que des rapports politico-juridiques. Notre thèse est que la corrélation des qualités des normes institutionnelles et sociales aboutit à une abstraction politique moderne du citoyen. Ce qui suppose une réforme politique qui ouvrirait des perspectives d'une citoyenneté active dans laquelle l'individu en tant que force motrice de production sociale, parviendrait au bien-être. C'est sur cette même base que se formera des rapports sociaux entre et se formera des rapports sociaux entre les individus et que se développera les outils de la connaissance ainsi que d'une citoyenneté constructive. L'institutionnalisation des interactions sociales met en relief le statut social et juridique de l'individu au sein de l'État.

Les catégories de l'abstraction politique de l'individu ci-dessus citées, remplissent-elles aujourd'hui les fonctions politiques démocratiques pour lesquelles elles ont été historiquement établies ? Mais quelles sont les modalités sous lesquelles se manifeste l'abstraction politique de l'individu ? Ce qui conduit à l'analyse de la justice sociale sous forme d'aspiration libérale à la réalisation de soi et à la responsabilité.

1. Justice sociale et postmodernité

Les peuples revendiquent davantage de justice au regard de leur quotidien. La postmodernité ouvre l'ère d'un statut politique non encore transparent des citoyens et, exige qu'ils déterminent librement leur développement économique, social et culturel dans un ordre juridique intelligible. Cette aspiration à la liberté et à l'universalité passe par une responsabilité sociétale selon laquelle, dit J. Habermas (1986, p.136) « toute norme valide ferait l'unanimité de toutes les personnes concernées si celles-ci pouvaient

simplement prendre part à une discussion pratique ». C'est une approche participative dans laquelle la société civile est réellement impliquée dans la vie politique et institutionnelle des États modernes.

1.1. La responsabilité sociale de la société civile

Quelle responsabilité sociale peut-on conférer au peuple ? Cette question trouve sa réponse avec J.-F. Kahn (1999, p.85) qui affirme que « les peuples ont perdu le droit de réaliser l'héritage de leur propre histoire. Ils doivent tout sacrifier à la norme globale ». La responsabilité de l'administration publique doit se comprendre comme un pacte de confiance entre le pouvoir public et les citoyens. Or insiste J.-F. Kahn (1999, p.85), « un peuple, aujourd'hui, peut-il utiliser son bulletin de vote pour décider de son destin? Pour exprimer ce qu'on appelle un choix de société ? Non ! Les marchés financiers, pour l'essentiel, le décident à sa place ». La notion de responsabilité sociale se comprend à partir de l'engagement citoyen dans le processus de transformation, de modernisation et de démocratisation de la société. Elle implique une responsabilité juridique qui permet de situer le niveau d'action et la part contributive de chacun dans la dynamique du progrès sociale de nos États. La société civile regroupant les ONG, les syndicats, les mouvements d'actions citoyennes se manifeste, dit F. Engels (1973, p.99), dans « la seule forme qui subsiste de lien social, dans l'échange » avec l'État et, se présente comme une force sociétale coercitive. C'est sa raison d'être en tant qu'action de développement participant à l'émergence des classes vulnérables et fragiles en vue de corriger le déséquilibre systémique de l'économie de marché. Car poursuit, F. Engels (1973, p.99), « toute société reposant sur la production marchande a ceci de particulier que les producteurs y ont perdu la domination sur leurs propres relations sociales ». Les rapports ne reflètent pas l'esprit de la loi fondé sur l'égalité intersubjective. Dans la production sociale, ils deviennent des rapports de dépendance et salariaux.

Ce libéralisme postmoderne a pour *telos* de protéger la liberté des citoyens. Pour ce faire, J. Habermas (2008, p. 215) écrit que « l'autonomie politique des citoyens (Staatsbürger) n'est nullement une fin en soi; elle se définit en fonction de la tâche consistant à assurer aux sujets de la société (Gesellschaftsbürger) une égale autonomie privée ». La vitalité de la société civile est manifeste dans l'expression d'une liberté constructive. Si elle ne s'engage pas dans ce sens, elle se fera complice d'un règne de l'anarchie dans la production sociale. Certes chaque « pour soi » ou citoyen demeure libre en ses projets, seulement, dans les sociétés aliénées, la somme des praxis individuelles aboutit à une situation où nul ne reconnaît plus l'intention de sa liberté. Pour cela, la société civile doit faire en sorte que ces individualités constitutives du corps social, trouvent dans le résultat commun de leurs actions, la réalisation de leur bien-être. L'État, dans sa fonction politique et sociale, s'apparente aujourd'hui à un piège où chaque liberté s'enlise. Dans la lutte pour la sécurité sociale, la société civile récupère les tronçons des libertés aliénées et s'engage dans une praxis efficace de restauration et de réalisation de notre être générique, social et émancipé comme l'exige Marx. Mais J. Habermas (2008, p. 225) note que c'est de :

Hegel à Foucault, en passant par Marx, que la critique de l'impuissance du devoir être, formulée cette fois en termes de théorie de la société, gagne en acuité. [...] Les projets normatifs achopperaient d'entrée de jeu sur le démenti très clair que leur oppose la résistance de la réalité, dans la mesure où elle n'est jamais elle-même qu'une composante intégrale de la totalité oppressante imposée par une certaine forme de vie par ailleurs comme aliénée.

Face à la factualité des structures sociales, la société civile devrait occuper l'espace public en usant des ressources de la solidarité sociale pour redonner confiance au citoyen. Pour J. Habermas (2008, p. 223) est clair que le citoyen est pris dans « des mécanismes d'intégration sociale, lesquels se transforment en violence réifiante lorsqu'ils pénètrent au cœur d'un monde vécu ». L'exigence d'une prise en charge politique et sociale, renvoie à l'idée directrice d'égalité des libertés sans occulter l'autonomie civique. La responsabilité sociale de la société civile ainsi conçue se situe dans une conscience libre et volontaire, car l'homme est conditionné par l'État qui l'aliène, qu'il cherche à s'émanciper. Selon A. Artous, (1999, p. 337), « tous les citoyens deviennent les employés et les ouvriers d'un seul cartel du peuple entier, de l'État ». La maîtrise par les citoyens de leur vie en société, est permise par l'engagement citoyen et une

démocratisation de l'espace public. La socialisation pour Artous, (1999, p. 337), consiste à mettre à la fois l'accent sur «la transformation de la pratique sociale, mais [aussi] sur la connaissance enfin trouvée de ses lois». Le règne de la liberté commence là où s'estompe le travail aliéné et se situe, par sa nature au-delà de la sphère matérielle, pour devenir la condition de développement et d'expression de notre humanité.

Dès lors, l'homme civilisé est contraint de se mesurer avec non seulement la nature mais aussi avec l'État comme pouvoir organisé de la société, en vue de satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie. Dans ce domaine, la société civile est perçue dans le sens de producteurs associés en quête de la socialisation de l'homme. Ceux-ci règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques et s'autorégulent, au lieu d'être sous la domination et l'emprise tutélaire de l'État. Ce faisant elle accomplit cette mission en dépensant moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes au développement humain. C'est en ce moment que peut commencer l'épanouissement de la puissance citoyenne et humaine qui est la fin de la société civile, le véritable règne de la liberté qui, renvoie à l'autonomie des ordres politique, la condition fondamentale de tout développement humain et sociétal.

1.2. La question de l'autonomie des ordres politiques

Dans le processus de modernisation des États, l'autonomie est la condition normative des ordres politiques que l'on retrouve dans la démocratie moderne. La liberté suppose à la fois une volonté de transformation sociale mais aussi une référence à l'ordre juridique comme cadre d'expression d'une société homogène et transparente. La physionomie sociale dans laquelle se réfractent les intérêts hétérogènes de la population divisée en classe, trouve dans l'autonomie des ordres (juridique, économique, institutionnel et social), le lieu d'émergence d'une volonté unifiée de transformation sociale.

Montesquieu traite cette question en termes de séparation des pouvoirs dans *l'Esprit des lois* où il montre la nécessité d'une complémentarité des pouvoirs que nous appelons ici ordre, dans une dynamique de transparence, d'égalité et non dans une relation de suprématie d'un ordre relativement à un autre. Cette hiérarchisation brouille davantage cette relation civilisée entre les différents ordres où l'interaction se transforme en interaction. Le lien systémique est la preuve de l'organisation où l'anarchie n'a plus sa raison d'être. Il est l'incarnation visible de la conscience démocratique caractéristique de la civilisation de l'Universel. Au-delà des référents théoriques et culturels de l'autonomie des ordres évoqués, la problématique de la gouvernance politique pense le mouvement de constitution de la citoyenneté comme processus à travers lequel se dévoile le statut du citoyen.

La prise de conscience de sa liberté face à ce statut, ne relève pas de l'idéalisme classique puisqu'elle doit se faire à travers l'expérience. Cette citoyenneté active a pour fonction de dévoiler ce qui est déjà donné dans l'objectivité des rapports sociaux et des liens citoyen-institution ou citoyen-droit. Dans ce cadre, A. Artous, (1999, p. 343) pense que «la lutte politique est essentiellement pensée comme moyen permettant de lever les obstacles à cette prise de conscience et les diverses formes d'organisation comme simples médiations nécessaire à la marche [de la communauté] vers la réalisation de son unité...». L'ordre constitutionnel est normalisateur et régulateur de l'ordre social. Il faut bien constater que la démocratie citoyenne se traduit à travers des considérations éthico-juridiques en référence à la place objective qu'occupe l'individu dans les rapports de production, dans le processus d'intégration et de socialisation. Malgré le chevauchement souvent des ordres politiques, cela ne devrait pas constituer d'obstacles structurels et institutionnels intrinsèques à l'engagement pour la liberté et la justice. L'ontologie postulée de la justice sociale, excède la simple délimitation juridique ou institutionnelle, car elle est une lutte permanente pour la vie.

La dialectique de l'action ne doit jamais surestimer le terme d'une citoyenneté positive en construction au détriment du terme négatif de l'aliénation politico-sociale, ou réciproquement ne doit jamais sous-estimer de devoir-être (bien-être) au profit du fait accompli (l'injustice) ou admettre l'impossibilité de la révolution.

Réintroduire l'autonomie des ordres politiques dans l'espace public, signifie aussi chez E. Morin (2012, p.45), « rétablir le risque de la vie, de la praxis ». Maintenir cette autonomie ajoute E. Morin (2012, p.44), « sauvegarderait la possibilité créatrice de l'action [sociale] ». La justice sociale ne peut émerger que d'une action civilisée contraire à la barbarie, car le monde politique est différent de celui de la pensée dont l'oubli permet à l'homme de s'équilibrer au milieu de ses affectes en enraillant certains délires et rêves.

Sortir de l'autonomie systémique des ordres politiques, revient à retomber dans un monde politique dit F. Engels (1973, p. 63), synonyme de «l'univers des ruptures et des conflits, des tensions entre volontés et déterminations, des paris et des jeux où l'on joue avec les peuples, la mort, les bombes. Et pourtant ce n'est pas seulement le monde du bruit et de la fureur. C'est le monde du triple risque : matériel, éthique et dialectique». C'est ce danger qui affecte la démocratie moderne et entraîne de plus en plus une désaffection des liens sociaux. Le dégel politique consiste à pétrifier les droits de l'homme et de surcroît la démocratie avec ses catégories constitutives. Cette condition de l'autonomie détermine les perspectives de la démocratie face aux mutations sociales. Quand l'on envisage cette autonomie des ordres on y trouve l'idée de justice synonyme de transparence et de délimitation des compétences.

Pour le travail d'institutionnalisation de l'État moderne amorcé par les philosophes du contrat, A. Comte (1982, p. 100) montre qu'il permet de « concevoir l'étude de la [démocratie] comme destinée à fournir la véritable base rationnelle de l'action de l'homme sur la [société], puisque la connaissance des lois des phénomènes, dont le résultat constant est de nous les faire prévoir, peut seul évidemment nous conduire, dans la vie active, à les modifier à notre avantage les uns par les autres ». C'est une relation causale entre le savoir, le pouvoir pour mieux prévoir et anticiper l'avenir de nos sociétés. Tous les défis du millénaire sont encapsulés dans la démocratie citoyenne qui transcende le simple fait juridique de la politique. L'intelligence politique que cela exige doit établir une intermédiation entre les différents sphères de la société humaine afin d'opérer une rénovation de la grille d'évaluation d'une société juste.

2. Psychologie de la justice dans la normalisation du contrat social

Les données non rationnelles comme la réaction des populations face à une mesure coercitive ou de relance économique, influence le succès des plans d'ajustement structurels. La crise telle que l'analyse J. Attali (2009, p.132), «déclenche un mouvement de révolte et de violence politiques sans précédent, assorti d'un retour aux haines de classes. Après tout, ne constitue-t-elle pas une formidable démonstration de la validité de l'analyse de Marx, celle d'un capitalisme flamboyant, planétaire et suicidaire?». En observant les péripéties de l'économie mondiale actuelle, les réserves des banquiers et la peur des finances devant l'instabilité des monnaies d'échanges référentielles et le ralentissement des investissements liés à cette instabilité, on ne peut occulter la catastrophe à venir.

2.1. Refondation politique et refondation de la pensée dans la résolution des problèmes globaux

Pour résoudre de façon durable les problèmes sociaux globaux, recommande E. Morin, 2012, p. 105), il faut une «refondation politique [qui] exige tout d'abord une réforme de la pensée». L'absence d'investissement intellectuel conduit irréversiblement l'humanité dans une impasse. Ce qui entretient un scepticisme croissant face à l'incertitude de l'avenir et du devenir de la société mondiale. Selon E. MORIN (2012 p. 104), «La politique myope [...], le règne de la pensée parcellaire rendent invisible les gigantesques défis. Tout cela entretient l'impuissance d'une politique où l'au-jour-le-jour, selon une boucle récursive». La raison et la justice effectives dans leur mode opératoire, constituent des catégories transformationnelles de la société quand on accepte d'en user de façon efficiente.

Ce qui manquait au politique, c'est cette intelligence active qui est à l'œuvre et qui reconnaît désormais la vérité sociale. E. Morin (2012, p. 105) constate «l'incapacité de penser ensemble les problèmes locaux et les problèmes globaux constitue l'aspect intellectuel de la tragédie de notre époque». Le règne de l'intelligence dans le monde doit être perçu non pas comme une simple activité cognitive ou spéculative,

mais une attitude qui épargne l'humanité de toutes formes de régression. Pour y parvenir, F. Engels (1973, p.63) suggère qu'on «devait instituer un État raisonnable, une société raisonnable...». Ce faisant, l'anarchie et le désordre seraient éliminés, car ils apparaissent sous des formes multiples d'aliénations et de pathologies sociales innombrables. La revendication de l'égalité ne se limiterait pas aux droits politiques, mais devrait s'étendre aussi à la situation sociale des individus.

Dans ce cas, ce n'est plus seulement l'exploitation dans les rapports de production qu'on devrait supprimer, mais les antagonismes sociaux où se vit l'injustice entre les individus d'une même société. Le renversement dialectique qu'opère le marxisme se situe au double niveau d'une refondation politique et d'une refondation de la pensée. En effet, affirme F. Engels (1973, p.91) : « ce n'est pas dans la tête des hommes, dans leur compréhension croissante de la vérité et de la justice éternelle, mais dans les modifications du mode de production et d'échange qu'il faut chercher les causes dernières de toutes les modifications sociales et de tous les bouleversements politiques ; il faut les chercher non dans la philosophie, mais dans l'économie de l'époque intéressée ». Ce réalisme intellectuel est conforme à l'exigence d'une praxis sociale transformatrice ou révolutionnaire.

Or nous sommes, remarque E. Morin (2012, p.105), victime aujourd'hui de « deux types de pensée close ; l'un, celui de la pensée parcellaire de la technoscience bureaucratisée, qui, découpe le tissu complexe du réel en tranches de saucisson, l'autre, celui de la pensée de plus en plus locale, repliée sur l'ethnie ou la nation, qui morcelle en puzzle le tissu commun à l'humanité » Ni l'un ni l'autre ne peut offrir une intelligibilité de la réalité sociale qui demande une vision synoptique translucide afin d'appliquer les solutions idoines aux maux qui gangrènent la société mondiale. Pour y parvenir il faut rompre d'avec la forme d'abstraction de la politique moderne.

L'analyse de l'État moderne qu'esquisse Marx dans sa *Critique du droit politique hégélien* s'opère sous la forme de la critique de cette abstraction politique moderne. Cette abstraction est, selon A. Artous, (1999, p.27), « le mouvement par lequel l'État politique se sépare (s'abstrait) de la société civile pour produire l'abstraction de la citoyenneté moderne, qui dit la liberté et l'égalité des individus, hors de tout contexte social ». Cette abstraction sera reprise plus tard par Marx pour caractériser cette fois non seulement la politique moderne mais la nature du lien social capitaliste. L'accès à la politique devient alors l'accès à la conscience citoyenne. Il se manifeste sous forme de lutte et de connaissance. Les deux modalités interagissent dans une dynamique refondatrice de la politique bourgeoise ou bureaucratisée dans laquelle les individus sont désormais dominés par des abstractions.

La connaissance politique ne relève pas du domaine de l'analyse des rapports entre le patron et l'ouvrier, mais celui des rapports de toutes les couches sociales avec l'État et le gouvernement. Le changement à opérer consiste à passer selon l'analyse d'A. Artous (1999, p.27) de l'abstraction de l'individu dans l'État capitaliste à l'« émergence d'un nouveau monde enchanté » où l'individu s'émancipe, c'est-à-dire retrouve sa liberté et l'accomplissement de son être social. L'avènement de la rationalité politique devrait opérer cette transparence des rapports sociaux afin de rendre justice aux pauvres.

La déconstruction de l'espace public amorcé par Marx dans sa *Critique du droit politique hégélien*, pour A. Artous (1999, p.32), trouve toute sa pertinence dans « la transformation des États politiques en États sociaux ». Autrement dit, la rupture systématique d'avec les anciennes formes d'organisation socio-politique du pouvoir. Cette transformation est irréversible même si elle tarde à s'opérer, car les besoins des peuples et la revendication dans tous les États d'une meilleure sécurité sociale. La critique sociale de l'État capitaliste aujourd'hui marquée par des mouvements sociaux exige une reconsidération du statut de citoyen et de la redistribution de la richesse commune. Le renforcement du lien social passe par la discussion entre les acteurs sociaux et ne doit plus être confinée entre les seules mains des décideurs que sont les gouvernants et les financiers. La résurgence des mouvements de contestation dans le monde exige d'envisager désormais une nouvelle méthode de gouvernance sociale. Ceci dans le sens d'une démarche participative citoyenne. Ce qui obligerait les responsables politiques à une gestion transparente pour l'intérêt général.

On y dégage un sentiment de considération et d'échanges dans le processus de normalisation du contrat social qui, n'est rien d'autre que le sentiment de justice que les citoyens dans leur rapport à l'État établissent. L'aboutissement de la réforme politique est un consensus national marqué du sceau de ce que Habermas appelle « l'intercompréhension subjective » où les sujets discutent sur la base de l'équité et de l'égalité. L'État doit reconnaître non seulement les nouveaux droits des citoyens, mais qu'il mette à leur disposition des moyens matériels permettant de les exercer.

2.2. Éthique politique compatible avec la citoyenneté

L'éthique politique implique une moralité normalisatrice des rapports Étatiques et citoyens, de même que tout le processus de transformation juridico-économique des relations humaines. Ambitionner plus que sa part c'est en cela que constitue l'injustice. La rationalisation légaliste dans les sociétés moderne ne peut réussir sans la considération d'une éthique politique fondée sur le respect, la confiance et la transparence. L'incompatibilité entre l'éthique politique et la citoyenneté réside dans le conflit permanent entre l'autonomisation de l'État et l'autonomisation du citoyen. Or selon le constat de P. Dardot et C. Laval (2012, p.333), « l'appareil d'État s'est autonomisé de la société, il a supplanté la représentation politique directe de la classe sociale dominante, et ceci au nom des intérêts économiques de cette même classe, c'est-à-dire au nom de l'accumulation du capital ». L'État exproprie toujours un peu plus la société de la maîtrise de son destin. Il tend à se devenir « un grand fétiche qui prétend exercer une autorité absolue sur la société ». C'est pourquoi, la citoyenneté doit s'entendre comme un processus séculaire d'émancipation de l'homme qui aspire à la liberté.

L'éthique politique est au service de l'ordre et du respect des mœurs, des coutumes, des institutions, des normes et des structures juridiques qui organisent la communauté. À coup sûr, il n'y a pas de citoyenneté possible sans règles ou lois communes et valables pour tous les membres. En somme pas d'ordre institutionnel et de liberté sans droit. La citoyenneté consubstantielle au processus de démocratisation est elle-même aussi un long processus de maturation démocratique qui offre la possibilité à tout citoyen de s'épanouir dans sa société. La différenciation éthique conduit à une différenciation politique permettant d'éviter le danger d'instrumentalisation de toute fin. La citoyenneté légitime les idées démocratiques et le comportement, le substratum de la démocratie, l'étoffe sans laquelle elle n'existerait pas. C'est une forme de renaissance politique caractérisée par l'optimisme en ce changement de la société mondiale au prix des réformes et des restructurations profondes.

L'unité du corps social est fortifiée sans doute par le caractère systématique de la liberté et de la nécessité d'une cohérence entre la socialisation et les investissements. La démarche citoyenne que veut R. Moriaux (2010, p.128), nécessite « une conscience explicite et articulée de cette phase de transition » de l'État politique à l'État social. L'osmose de l'éthique politique et de la citoyenneté permet dans la construction sociale, de discerner et de distinguer ce qui est conforme au bien-être des peuples et qui satisfait leurs aspirations profondes. R. Moriaux (2010, p.133) indique que « la primauté de l'action [politique] et transformatrice requiert la mobilisation de toutes les facultés de l'homme ». Le mobilisme politique se traduit ici non pas par une société mouvementée par ses contradictions, mais une société en mouvement dans une dynamique progressiste. Face à l'antihumanisme souvent décrié de la société capitaliste, l'on réclame une politique propre à expliciter les processus, les continuités et les ruptures liés à la marche historique de l'humanité. Ce qui permet d'éviter la pétrification économique du développement humain.

3. La pétrification du développement humain

L'objectivation constitutionnelle de l'homme dégénère souvent en aliénation politique. Le lieu politique se constitue donc comme un lieu de médiation entre l'homme et l'homme. Dans ce sens, l'État politique ne vient pas couronner, achever une sociabilité imparfaite qui serait en gestation dans la société civile. La résolution de la constitution de socialiser l'homme, n'écarte pas pour autant le danger de pétrification du développement de l'homme.

3.1. État politique et institution démocratique du social: incertitude du développement humain

Le développement économique assimilé au développement humain a fini par brouiller le sens du bien-être. P. Dardot et C. Laval (2012, p.333) « la population, du moins telle qu'elle est donnée dans la représentation, donc cette population qui est le point de départ réel, est elle-même une abstraction pour autant qu'on néglige (weglasse) les classes dont elle se compose, ce qui est inévitable si l'on commence par elle ». C'est dans cette perspective qu'émerge une nouvelle vision réaliste de la transformation positive de la vie communautaire. En réaffirmant la prépondérance du progrès social, on s'inscrit dans la dynamique d'une nouvelle approche de l'économie qui, prend appuie sur un rapprochement et une connaissance mutuelles des citoyens du monde à travers la puissance communicationnelle.

Cette disposition intersubjective, suppose une culture de l'ouverture, une connaissance du monde et des autres qui sont le contraire du repli sur soi. Les modes et les rapports de production de l'économie libérale ont évolué. Avec l'essor de la technologie, disent M. Hardt et N. Antonio (2000, p.356), « l'ordinateur et la révolution de la communication dans la production ont transformé les pratiques de travail de telle sorte qu'elles tendent toutes vers le modèle des technologies d'information et de communication ». Rien n'échappe au contrôle de l'informatisation qui incorpore tous les aspects du travail productif qu'ils soient matériels ou affectifs. Dans cette même perspective, M. Hardt et N. Antonio (2000, p.357) montrent que « l'ordinateur se présente comme l'outil universel ou plutôt comme l'outil central, par l'intermédiaire de qui toutes les activités peuvent passer [et doivent passer]. Par le biais de l'informatisation de la production, le travail tend donc vers la position d'un travail abstrait ». Cette modification radicale du travail est un mouvement qui déplace les conditions de la forme classique du travail à l'extérieur de la base matérielle de la production, par une connexion générale de l'informatique en vue de l'échange universel. Cette rationalisation technologique du travail et de la production, implique de nouveaux modes de pensées et de vies.

On assiste à une sorte de production disciplinaire qui permet de centraliser par une intelligence automatisée tout le processus de travail, de vente et surtout de marché mondial ; le tout dans un macrosystème naturel et social où les éléments constitutifs sont en interaction pour l'accumulation du capital. En analysant tous les facteurs de production et de croissance, de même que les lois les plus générales, le mérite de K. Marx (2009 p.3), c'est d'avoir « traversé les apparences, la surface confuse des choses, pour chercher au cœur du système (démocratique), les raisons de la déraison, la logique de l'illogique... ». Dans son analyse, il montre que le point d'ancrage de toutes les formes de civilisations a été forgé dans les mécanismes de circulation, de production et d'échange de la marchandise.

Tous ces aspects de l'abstraction du travail pris ensemble accroissent brusquement aussi bien la force naturelle du travail que la force mécanique, favorisent le développement de sa coopération, de sa spécialisation et de son intégration, créent des sources supranaturelles de l'augmentation de la productivité sociale du travail. M. Hardt et N. Antonio (2000, p.354) soutiennent que « le changement fondamental de structure [productive] [...] englobe le système de communication entre la production et la consommation des marchandises, c'est-à-dire le passage de l'information entre l'usine et le marché ». Il y a une parfaite symbiose entre le système de communication et les moyens de production, si bien qu'aujourd'hui, le capitaliste par excellence, est celui qui a la vraie information concernant les débouchés, les marchés et la main-d'œuvre et non celui auparavant qui possédait les moyens de productions.

C'est donc une substitution de l'intelligence cybernétique des technologies de l'information et de la communication à la technique classique de la production. M. Hardt et N. Antonio (2000, p.352) estiment que « toutes les formes de production existent dans le cadre des réseaux du marché mondial et sous la domination de production informationnelle de services ». Ce nouveau paradigme universel du marché et de la production modifie corrélativement la sphère de la concurrence des puissances hégémoniques. À partir de là, disent M. Hardt et N. Antonio (2000, p.349), se dégage clairement « le rôle central joué par la connaissance, l'information, l'affectivité et la communication ». Cette modernisation de l'économie mondiale intègre tous les pays dans une sorte de dépendance systémique, d'espionnage mutuel, de

méfiance mutuelle. C'est aussi une autre forme de crise larvée qui caractérise, voire détermine les relations internationales entre les États modernes.

3.2. Limites institutionnelles du développement

L'État politique ne peut satisfaire les exigences de liberté face aux exigences du libéralisme politico-économique. La théorie de la justice comme équité rejette toutes les formes de chosification de l'individu ou du citoyen. Bien qu'aujourd'hui l'on considère que la justice en question n'est tout au plus que l'idéal adopté par notre société ou notre civilisation tel qu'il a pris corps dans la façon de vivre des individus ou des institutions, le processus de démocratisation reste encore fébrile. La déception à l'égard des institutions dites démocratiques relève de leur incapacité à améliorer la condition humaine. Ce qui importe donc, ce n'est pas de saisir l'aliénation à la périphérie, mais d'agir pour y remédier. Ce qui exige une démarche rationnelle afin de vaincre les déformations tectoniques de la société capitaliste. De l'avis de P. Calame et A. Talmant (1999, p.128), « le problème ne réside donc pas dans l'existence de schémas en tant que tels mais dans l'illusion que ces schémas constituent en eux-mêmes [une panacée] ». La faiblesse des systèmes de régulation sociale se ressent aujourd'hui par l'incapacité à proposer des solutions idoines à la conjoncture économique qui secoue le monde, en particulier les pays de la périphérie. Il s'agit de tirer de l'expérience historique des hommes, les leçons qui permettent à l'humanité d'évoluer. Dans cette perspective, l'idéal de vie sociétale que recherche le droit ne peut faire abstraction de la réalité.

Les modifications du droit au cours de l'histoire de l'humanité semblent être souvent une adaptation aux situations, aux mutations et aux exigences du moment plutôt qu'une réelle volonté de réaliser une justice sociale. C'est donc, avant tout, la situation économique et les rapports sociaux qui donnent sens au développement humain. L'émergence des conflits communautaires dans cette modernité démocratique constitue une réaction à la liberté qui prône l'intégration des plus vulnérables et fragiles dans un processus de socialisation décentralisée, c'est-à-dire une gouvernance locale et communautaire émancipatrice. Selon N. Frazer (2011, p.48.), « dans le domaine de la théorie politique, l'attention se portera surtout sur la recherche de dispositions institutionnelles assorties de politiques publiques pouvant remédier en même tant à la distribution inique ». Vaincre l'injustice requiert l'engagement démocratique par-delà les divisions et tensions existantes. Ce qui favorise le développement par une orientation programmatique qui intégrerait les actions sociales, susceptibles d'impacter positivement la condition des populations fragiles.

Conclusion

Fondée la justice sur une ontologie de la production est la tentative permanente de toute critique sociale. La perspective n'est pas celle d'une socialisation achevée et par là pouvant faire l'économie de la politique, mais celle d'un sujet de droit dans ses interactions avec le travail, l'État et les normes qui le gouvernent. Ce qui permet à tout citoyen du monde d'inscrire l'ordre politique et social dans une forme d'immanence de l'autoconstitution des peuples. Cette reformulation de la dimension politique du rapport social, suppose une réactivation et une reformulation de la démocratie comme principe d'organisation du social. Mais cela ne peut se faire que dans une démarche particulière où l'humanité, dit G. Duménil (2009, p. 194), « est convaincu[e] que seul [le dialogue] peut lui fournir les clefs du fonctionnement des sociétés humaines et de leur transformation ». Ce décryptage objectif de la réalité sociale de l'homme se situe dans une structuration organique de la production, où l'individu vivra désormais son être-au-monde non pas par une réification planifiée du capital, mais par son autonomisation et la réappropriation de son essence véritable.

Bibliographie

- ARTOUS Antoine, 1999, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse.
- ATTALI Jacques, 2009, *La crise et après?*, Paris, Fayard.
- CALAME Pierre, 1999, *L'État au cœur. Le meccano de la gouvernance*, Paris, Les Éditions Desclée de Brouwer.
- COMTE Auguste, 1982, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hatier.
- DUMÉNIL Gérard *et al.*, 2009, *Lire Marx*, Paris, P.U.F.
- ENGELS Friedrich, 1973, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales.
- FRAZER Nancy, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale?*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte.
- HABERMAS Jürgen, 1986, *Morale et communication*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HABERMAS Jürgen, 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, L'Harmattan.
- HARDT Michael et ANTONIO Negri, 2000, *Empire*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Exils.
- KAHN Jean-François, 1999, *De la révolution*, Paris, Flammarion.
- MARX Karl, 2009, *Les crises du capitalisme*, texte inédit, traduit de l'allemand par Jacques Hebenstreit, Paris, Demopolis.
- DARDOT Pierre et Christian Laval, 2012, *Marx, Prénom: Karl*, Paris, Gallimard.
- MORIN Edgar, 2012, *Pour et contre Marx*, Paris, Temps présents.
- MOURIAUX René, 2010, *La dialectique. D'Héraclite à Marx*, Paris, Syllepse.
- TENZER Nicolas, 1994, *Philosophie politique*, Paris, P.U.F.